48e ANNÉE (5e SÉRIE) N° 5 29 JANVIER 1931

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — L'hôpital de X..., maison de santé, est, avec ses dépendances, constitué en paroisse canonique, sous la direction spirituelle d'un curé résidant. Le Directeur, médecin aliéniste, dont le jugement sur l'opportunité d'admettre, de refuser ou de renvoyer les malades, est accepté comme définitif, semble être comme le tuteur légal des malades, qui n'en ont point d'autre.

Les relations de l'hôpital avec les paroisses avoisinantes sont pleines de courtoisie et de bienveillance, mais un cas se présente assez souvent qui donne lieu à controverse : c'est celui du *Jus ad quartam funerariam* en faveur du curé, quand un interné venu de paroisse étrangère (étrangère même parfois au diocèse où se trouve l'hôpital) vient à y décéder.

Auriez-vous l'obligeance de donner votre opinion sur les questions suivantes, qui ne manquent pas d'embarrasser quelques-uns de mes confrères ?

1° Le malade inconscient qui quitte sa paroisse pour la maison de santé conserve-t-il le domicile naturel ou légal qu'il avait auparavant ?

2° L'épouse internée du vivant de son conjoint cesse-t-elle, avec le temps ou autrement, d'avoir pour domicile légal celui de son mari ? Acquiert-elle un nouveau domicile ou quasi-domicile dans la paroisse-hôpital ; et à cette fin, étant donné qu'elle est incapable d'acte libre, peut-on considérer l'acte par lequel le Directeur l'accepte, comme suppléant à son incapacité au point de lui faire acquérir quand même domicile ou quasi-domicile ?

3° Que faut-il penser du domicile des mineurs, soit idiots soit aliénés temporaires, placés par leurs parents dans la même institution ?

4° A qui appartient alors de choisir le lieu de sépulture, si les intéressés n'y ont jamais songé ou n'en ont jamais été capables, lorsque par ailleurs il n'y a pas de *sepulchrum majorum,* et que la famille réclame quand même la dépouille mortelle ?

5° Si le malade ou ses tuteurs ont choisi un lieu de sépulture autre que celui de la paroisse-hôpital, le curé de cette paroisse-hôpital peut-il exiger la *quarta* funéraire ?

6° Le chant d'un simple *Libera* à l'église de l'hôpital suffit-il pour exonérer le curé du lieu où sera chanté le service funèbre ?

7° Le Directeur d'un pareil hôpital peut-il patronner le patient quant au domicile, en qualité de tuteur, s'il demeure lui-même dans la paroisse-hôpital ? Et s'il n'y demeure pas ?

R. — On sait que le droit commun a toujours réservé les funérailles des chrétiens à leur propre curé. Que la mort arrive dans la paroisse ou ailleurs, de droit commun, c'est au curé à célébrer les funérailles. Le droit du curé ne provient pas du territoire, il a des bases personnelles et se fonde sur les relations entre curé et paroissien, qui sont les mêmes, tant que persistent ces deux qualités de curé et de paroissien, en tous lieux. Le droit des funérailles est un droit curial qui n'a d'autres exceptions que celles qui sont rigoureusement prévues par le droit. Toute exception, d'ailleurs, doit être prouvée et nettement établie en valeur pour prévaloir contre le droit du curé. Cependant, comme tous les droits, ce droit du curé peut succomber, dans des cas précis, en raison soit d'un privilège contraire accordé par l'autorité compétente, soit d'une coutume, soit de la prescription, soit aussi d'une convention particulière. Ces causes de l'amoindrissement ou de l'anéantissement du droit du curé doivent être, elles aussi, prouvées et strictement, dans toute la rigueur de la preuve, pour ressortir leur effet et pouvoir atteindre le droit du curé.

Les hôpitaux, maisons de santé, cliniques, asiles, maternités, etc., quelles que soient les dénominations qui désignent les divers établissements de ce genre, n'ont pas, d'après le droit commun, une situation spéciale. Régulièrement, chaque malade qui entre dans ces maisons conserve son propre curé. C'est à celui-ci qu'il appartient, de droit commun, d'administrer les sacrements à ses malades, et d'ensevelir ses morts, dans ces maisons comme partout ailleurs. Cependant, on le comprend aisément, il suffit d'exposer ce point du droit pour montrer qu'il est impraticable. Quel embarras, quelle confusion, et quel désordre n'engendrerait pas cette pratique, prise à la lettre ? Et même, à quelles difficultés graves, à quelles impossibilités pratiques ne se heurterait-on pas, si l'on voulait réaliser les dispositions du droit commun ! Se représente-t-on bien ce que serait la nécessité d'appeler, à toute heure du jour ou de la nuit, autant de curés qu'il y a de malades, puisque chaque malade conserve son propre curé, que chaque curé garde ses droits sur chacun de ses paroissiens : le malade a le droit, et parfois le devoir, de s'adresser à son curé pour en recevoir les sacrements, et le curé a le devoir, parfois l'exclusivité, d'administrer à son paroissien ces mêmes sacrements. Quelle serait surtout la situation des grands hôpitaux, dans les villes, où sont réunis des malades si nombreux, et appartenant à plusieurs paroisses, et à plusieurs diocèses même, et aussi parfois, dans la vie moderne, et pas rarement, à plusieurs pays ?

On a donc été obligé, par la force même des choses, de prendre pour les hôpitaux et maisons analogues, des dispositions qui dérogeaient au droit commun. C'est ainsi que l'on a été amené, soit à assigner à chacune de ces maisons un prêtre spécial, un aumônier, qui en ait le soin spirituel, la *cura*, soit à charger, pour l'universalité des malades ou habitants de l'hôpital, de cette même *cura*, le curé du lieu, ou de la paroisse dont le territoire englobait les constructions de l'hôpital. Dans ce cas, soit l'aumônier, soit le curé de la paroisse, ont remplacé le propre curé de chacun des malades, non pas toutefois dans toute la charge pastorale, mais dans toutes les parties de la charge pastorale compatibles avec les nécessités de la vie de l'hôpital, ou exigées par elles. Ainsi, ils ont remplacé les curés propres dans l'administration de ces sacrements que l'on doit généralement administrer dans les hôpitaux : Eucharistie, Extrême Onction, Pénitence, parfois Baptême, mais jamais Mariage.

Comme c'est en raison de l'accomplissement à l'égard des fidèles de la *cura animarum* et par suite, surtout, de l'administration des sacrements, qui est la partie la plus importante et la plus noble de cette *cura*, que l'Eglise a reconnu, attribué, réservé, et exclusivement, aux curés certains droits précis, tous les droits curiaux en général, entre autres le droit de célébrer les funérailles de leurs paroissiens, on en est venu à se demander pourquoi les aumôniers, ou le curé de la paroisse, faisant l'office, n'en auraient pas les avantages et la reconnaissance. C'était là une question qui procédait d'un sentiment fort juste en soi, et qui découlait du principe général qu'exprimait ainsi la règle LV du droit dans le *Sexte : Qui sentit onus, sentire debet commodum*. Cela donna lieu à des dispositions nouvelles qui allèrent encore contre le droit commun. Parce que d'autres, en effet, administraient en réalité les sacrements à des paroissiens d'un curé, il ne s'en suivait pas que ces autres personnes avaient acquis ainsi les droits curiaux qui découlaient de cette administration par le curé. Cette administration faite par des étrangers était accidentelle, et ne découlait pas de l'office qui n'existait pas de fait. Ni ces prêtres n'avaient le droit et le devoir strict d'administrer ces sacrements, ni ces fidèles n'avaient le droit strict de les exiger d'eux ou le devoir de le leur demander exclusivement.

C'est ainsi, par une nouvelle dérogation au droit commun, que s'établirent des droits particuliers, *singuliers*, qui attribuèrent à l'aumônier, ou au curé du lieu, le droit de sépulture. Les supérieurs ecclésiastiques virent clairement qu'il importait d'éviter les occasions de troubles, et parfois aussi de contestations, que produirait l'appel de chaque curé pour chacun des malades, même pour les funérailles seulement. Aussi accordèrent-ils à des hôpitaux des privilèges d'exemption. Les difficultés et impossibilités auxquelles se heurtait la mise en pratique du droit commun donnèrent lieu aussi, parfois, à des coutumes qui réglèrent différemment, plus en conformité avec les mœurs et l'utilité du peuple chrétien, la conduite spirituelle des hôpitaux. Les curés, de leur côté, peu soucieux de déplacements onéreux ou encombrants, ont parfois laissé les aumôniers prendre des droits qui les exemptaient eux-mêmes d'une charge difficile : ils perdirent ainsi ces mêmes droits en vertu de la prescription légitime. D'autres fois, le sentiment de la justice représenté par la règle du droit que nous avons citée, et le désir aussi, assez souvent, de ne pas tout perdre, ont donné lieu à des conventions, dans lesquelles curés et aumôniers, ou curé du lieu, se sont entendus à l'amiable, pour régler équitablement leurs droits et leurs rapports.

Privilèges et exemptions, coutumes, prescriptions et conventions, telles sont les bases juridiques du droit spécial qui, peu à peu, est arrivé à régir les hôpitaux et maisons similaires. Ces actes ont été tellement nombreux que l'exemption de l'hôpital, bien que contraire au droit commun, bien qu'un droit d'exception et singulier, a fini par obtenir la faveur du droit, en raison même de sa nécessité pratique.

Il faut cependant remarquer que ce droit spécial ne se présume pas. Sa nécessité même ne le crée pas, et ne suffit pas, en cas de contestation, à l'établir juridiquement. Chaque fois que des contestations, et elles ont été fort nombreuses [1], se sont élevées, venant surtout des curés des malades contre les aumôniers ou le curé de la paroisse de l'hôpital, et du curé de cette paroisse contre l'aumônier, le Saint-Siège s'est préoccupé, avant tout, de savoir si l'une de ces sources spéciales d'un droit particulier existait en réalité. Dans l'affirmative, il a décidé suivant leur teneur ou leurs dispositions. Dans la négative, il s'en est tenu au droit commun, et l'a imposé.

C'est ainsi qu'il a admis la prescription, qui vaut contre tous les droits curiaux en général, donc pour le droit des funérailles et pour la *quarta* (cf. S. C. Ep. et Reg., *Thelesin. seu Cerretan.*, 22 août 1902), pourvu qu'elle soit immémoriale ou centenaire, ou bien qu'elle ait quarante ans d'existence, avec titre avant le Code (cf. S. Rot. Rom., *Vicentina, Exemptionis et funerum*, 9 mars 1915; S. C. C., *Lisbonen., Exemptionis et funerum*, 21 avril 1917), sans titre depuis (cf. S. Rot. Rom., *Bergomen., Juris funerandi*, 25 février 1919 ; Sup. Sign. Apost. Trib., *Vicentina, Exemptionis et funerum*, 28 avril 1919).

Il a reconnu la valeur de la coutume et ses effets, pourvu qu'elle ne soit pas déraisonnable (cf. S. Rot. Rom., *Bergomen.*, déjà cité), soit qu'elle décide en faveur du curé du lieu (cf. S. C. C., *Papien., Funerum*, 20 janvier 1906 ; S. Rot. Rom., *Mediolanen., Juris funerandi*, 19 juillet 1914), soit qu'elle entraîne la décision en faveur de l'aumônier (cf. S. C. C., *Tornacen.*, 19 avril

[1] Les plus nombreuses sans doute dans les annales de la jurisprudence ecclésiastique,... s'il n'y avait pas les questions de préséance.

1879; S. Rot. Rom., *Vicentina*, déjà citée), soit qu'elle établisse un *modus vivendi* mitigé (cf. S. C. C., *Dorlonen., Jurisdictionis parochialis*, 8 février 1904; *Pisauren., Associationis cadaverum*, 27 janvier 1917).

Il a maintenu rigoureusement les conventions existantes (cf. Sup. Sign. Apost. Trib., *Vicentina* déjà citée).

Il a déclaré valables les privilèges d'exemption, accordés soit par les papes (cf. S. C. C., *Cremonen., Jurium parochialium*, 27 avril 1895, 25 juillet 1895), soit qu'ils proviennent des évêques (cf. S. C. C., *Tornacen.*, citée), soit qu'ils se trouvent édictés par les statuts diocésains (cf. S. Rot. Rom., *Mediolanen.*, citée; Sup. Sign. Apost. Trib., *Vicentina*, citée); qu'ils soient accordés à des Ordres religieux (cf. S. C. C., *Mediolanen.*, 14 juin 1881; *Mediolanen.*, 3 mars 1905; S. C. Ep. et Reg., *Massilien.*, 3 août 1906), ou aux hôpitaux mêmes (cf. S. C. C., *Tornacen.*, citée; Sup. Sign. Apost. Trib., *Vicentina*, citée).

Mais il a toujours exigé que l'on fasse la preuve de ce droit d'exception, quelle que soit sa base, quelle que soit son étendue (cf. S. C. C., *Romana, Juris funerandi et tumulandi*, 27 mai 1899).

Dans l'espèce qui nous est soumise, nous nous trouvons, c'est l'évidence même, dans un de ces cas de droit singulier et exceptionnel. « L'hôpital, nous dit-on, est constitué en paroisse canonique, sous la direction spirituelle d'un curé résidant. » Le point se trouve ainsi tout à fait clair, bien qu'il semble y avoir une certaine confusion dans les termes : un hôpital n'est pas une paroisse. Mais ces termes mêmes marquent bien que l'hôpital est parfaitement et absolument exempt de la juridiction du curé du lieu et de celle de tous les propres curés des malades ou internés; et c'est même pour bien signifier cette exemption totale, qui est la concession d'un droit paroissial improprement dit, et la séparation improprement dite d'un territoire (cf. De Luca, *De Parochis*, disc. XXIII, n. 15, S. Rom. Rot., *Vicentina*, citée, *n.* 5 [1]) que l'on emploie le terme de *paroisse canonique*.

Si, comme c'est probable, l'exemption n'a été accordée que par l'évêque, et avant le Code, on aurait, mais en des temps déjà éloignés de nous, essayé de tirer argument de l'opinion de certains canonistes anciens, qui, comme De Luca (*op. et loc cit.*, n. 11, 12), disaient que le pape seul pouvait donner ce privilège contraire au droit commun (cf. S. C. C., *Lisbonen.*, citée). Mais déjà, avant le Code, la jurisprudence était devenue favorable au droit des évêques d'accorder ce privilège. La S. C. du Concile l'avait plusieurs fois reconnu. Ainsi, le 4 mars 1880, le 12 avril 1881, le 20 mai 1882. Des auteurs, comme Bouix, *De Parocho*, éd. 1880, p. 653 et suiv.; Gennari, *Quest. canon.*, n. 337; Many, *De locis sacris*, n. 172, 5°, b., p. 282, l'établissaient. En 1915, la S. Rote Romaine (*Vicentina*, citée, n. 8, *loc. cit.*, p. 97 et suiv.) déclarait cette opinion *plus vraie*, dans une sentence que la Signature Apostolique ne réforma pas, s'y montrant ainsi favorable, bien que la cause à juger n'en exigeât pas l'application. En 1917, la S. C. du Concile faisait prévoir la loi qui allait inscrire dans un texte légal ce droit des évêques (cf. *Lisbonen.*, citée). On ne pouvait pas se prévaloir, remarquait la S. C, pour dénier ce droit aux évêques, de ce principe qu'ils ne pouvaient pas aller contre les droits acquis des curés, car si ces droits ne pouvaient pas, en effet, être enlevés à ceux-ci dans leur propre territoire, ce territoire même n'était pas intangible, sans quoi les divisions mêmes de paroisses eussent été rendues impossibles, au grand détriment du bien des âmes. Le 25 février 1919 (*Bergomen.*, citée, n. 5, *loc. cit*, t. XI, p. 49), elle disait clairement que la concession de cette exemption ne dépassait en rien le pouvoir de l'évêque, en raison de la faveur du droit dont jouissait cette exemption des hôpitaux, rendue nécessaire par tant de nécessités pratiques. A cette date, du reste, la loi du can. 464, § 2, en conformité avec plusieurs décisions de la S. C. du Concile, avait pour l'avenir nettement reconnu aux évêques le droit discuté.

Il n'y a donc à avoir, dans le cas, aucune hésitation. L'aumônier-curé de l'hôpital est exempt, ainsi que l'hôpital, de la juridiction paroissiale, soit du curé du lieu, soit de chacun des propres curés de chaque interné. Il peut faire les enterrements, et lui seul peut les faire, des internés à l'hôpital, ou temporaires ou à vie; aucun curé ne peut légitimement lui réclamer la *quarta*, il ne la doit à aucun : si elle lui est réclamée, il n'est que de son droit de la refuser, tout en se tenant tout à fait tranquille sur le sort que feraient les tribunaux à une plainte si la question leur était soumise; tous les curés, ou églises, ou oratoires de communautés qui feraient les enterrements des internés, soit en raison de l'élection du domicile, soit en raison d'un tombeau de famille, même les curés du précédent domicile, lui devraient la *quarta*, puisqu'il a réellement la *cura spiritualis*, et qu'il est compris, en qualité de quasi-curé, dans les textes légaux qui assignent l'obligation de payer la *quarta*.

Nous pourrions, la question générale ainsi résolue, et sans contestation ou doute possible, ne pas répondre aux questions précises qui nous sont posées. Ce que voulait en effet notre consultant, c'était la solution du cas, et cette solution ne dépend en rien, dans l'espèce, des réponses à donner à chacune des questions posées : elle est dominée par d'autres principes. Cependant, nous allons répondre à ces questions; elles sont intéressantes sans nul doute pour nos lecteurs, et nos réponses pourront être utiles pour d'autres cas.

Ad I. — Oui, disaient généralement les auteurs avant le Code. Les canonistes les plus anciens étaient à peu près tous de cet avis. « Le changement occasionnel ou accidentel du domicile, dit

[1] *S. Rom. Rot., Decis. seu Sentent.*, t. VII, p. 96.

de Luca (*op. et loc cit.*, n. 8), sans l'intention d'abandonner le premier et d'acquérir le second, ne fait pas cesser la juridiction du propre curé, ni ne donne aucune juridiction au curé de la paroisse qui se trouve englober dans ses limites le domicile accidentel ou occasionnel. » La S. C. du Concile acceptait cette doctrine, dans la cause que nous avons plusieurs fois citée, *Tornacen.*, 19 avril 1879, comme elle l'avait fait ou devait le faire en d'autres causes, comme *Bononien.*, 13 février 1695 ; *Bononien.*, 24 janvier 1857 ; *Apuana,* 19 mai 1888. On ne peut pas concevoir un domicile dans un hôpital, disait à son tour la S. Rote Romaine (*Mediolanen.*, *Juris funerandi*, 18 juillet 1914, n. 3, *loc. cit.*, t. VI, p. 278), parce que les malades ne vont pas dans un hôpital pour y acquérir un domicile ni un quasi-domicile. Ils n'ont ni l'intention d'y rester toujours, ni celle d'y demeurer plus de six mois. Leur intention réelle est d'en sortir au plus tôt. Ils demeurent donc paroissiens de leur propre curé, par application du droit commun. Il faut noter que cet argument valait bien pour les hôpitaux, mais non pas pour les maisons de santé, où les malades se retiraient de leur propre choix, et où ils pouvaient avoir l'intention positive de séjourner ou toujours ou longtemps, assez pour acquérir un quasi-domicile.

D'ailleurs, pour ce qui était des aliénés, la S. C. du Concile parut admettre (*Pisauren.*, *Associationis cadaverum*, 27 janvier 1917) que l'argument n'était pas incontestable. Si les aliénés étaient assimilés à des enfants, ils pouvaient acquérir un nouveau domicile par la volonté de leurs parents, ou de leurs tuteurs ou curateurs légaux. Ces derniers, de fait, placent les aliénés dans l'hôpital ou maison de santé, ou bien pour toujours, ou du moins pour longtemps. Il semblait donc certain que les aliénés, de droit commun, avaient domicile (non pas dans l'hôpital, car l'Eglise ne reconnaissait que le domicile paroissial) dans la paroisse qui contenait l'hôpital dans son territoire.

La chose était donc sujette à discussion. Et bien avisé, sans nul doute, le curé de Saint-Cassien, à Pesaro, dont il s'agissait, dans l'espèce jugée par la S Congrégation, qui avait tiré parti, pour des besoins différents de la défense de ses droits curiaux à l'égard du même hôpital, des arguments opposés, à trente ans de distance. Dans l'affaire *Pisauren*, 14 mai 1887, il était pour le changement de domicile, et dans la seconde affaire, *Pisauren.*, 27 janvier 1917, il affirmait rigoureusement le maintien du domicile. Malheureusement, la S. Congrégation, décidant du cas proposé suivant d'autres principes, et en raison d'une transaction dont on ne pouvait suspecter la valeur, ne se prononçait pas fermement sur la portée de l'argument et sur la doctrine, et il n'y avait pas à ce sujet de décision nette.

Cette décision, le Code l'a donnée, en déclarant (can. 93, § 1) que l'*amens*, l'aliéné, avait nécessairement le domicile de son curateur. Il n'y a donc plus de doute sur le point, dans le droit actuel : les aliénés ne conservent pas le domicile qu'ils avaient avant leur aliénation mentale, ils prennent nécessairement celui de leur curateur.

Mais, il faut le remarquer, ceci ne change rien, ni ne prouve rien, à propos de l'espèce qui nous était proposée, ni n'est d'aucun résultat pour les droits d'un aumônier d'hôpital, en général. Le domicile nouveau, celui du curateur, s'acquiert dans la paroisse et non pas dans l'hôpital. L'Eglise ne reconnaît actuellement que le domicile paroissial et le domicile diocésain. Le domicile du curateur est donc un domicile paroissial, ou diocésain. En tant que paroissial, il donne des droits au curé dont la paroisse englobe dans son territoire l'emplacement de l'hôpital. Il ne donne aucun droit à l'aumônier. Et ainsi la question demeurerait entière, il faudrait la résoudre en faisant appel à d'autres principes.

Ad II. — En règle générale, l'épouse conserve toujours le domicile du mari, tant que la séparation entre les conjoints n'est pas prononcée par un tribunal ecclésiastique, ou légitimement accomplie en conformité avec les can. 1129 ou 1131. C'est la règle du can. 93, § 1. Mais nous pensons que sa qualité d'aliénée, dans le cas, la fait rentrer, comme tous les aliénés, dans la catégorie de ceux dont le même canon dit : *amens* (necessario retinet) *domicilium curatoris.*

L'acte du Directeur ne supplée rien. Mais, dès que cette femme a un curateur en raison de son aliénation mentale, elle acquiert le domicile de ce curateur. Si l'acte du Directeur, qui juge en dernier ressort, comme vous le dites, suffit pour qu'il soit constitué, et réellement, légalement, comme curateur de la personne qu'il déclare aliénée et qu'il fait interner, cet acte suffit aussi pour imposer à l'internée le domicile du curateur.

Ad III. — Le domicile de ces mineurs est nécessairement celui de leur curateur, comme l'impose le can. 93, § 1.

Ad IV. — Au tuteur ou curateur légal, qui accédera sans doute au désir de la famille. Le can. 1224, n. 1, est ici formel. Il dirime une controverse existant avant le Code. On se demandait alors si parents, tuteurs ou curateurs, pouvaient choisir le lieu de sépulture pour les impubères, *même après la mort de ces derniers*. L'opinion affirmante ne paraissait pas avoir la faveur de la S. C. du Concile qui, semblait-il, tendait à restreindre le sens très général de la décrétale *Licet* de Boniface VIII, *Sexte*, liv. III, tit. XII, can. 4. Cette décrétale avait été originairement interprétée dans son sens universel. Du reste, la coutume, dans le cas, devait être prépondérante, aux termes mêmes de la décrétale. Les décisions de la S. Congrégation n'étaient que relatives à des cas d'espèce, par conséquent, elles étaient peu probantes. Aussi, cette opinion affirmative était-elle soutenue par bien des canonistes, et déclarée au moins probable par tous les autres. Le Code l'a canonisée, en raison sans doute de la coutume universelle.

Ad V. — Oui, comme nous l'avons dit, et pour les raisons que nous avons marquées, qui font de ce curé-aumônier un véritable chargé d'âmes, et qui lui confèrent le droit exclusif de sépulture.

Ad VI. — Non, car le chant d'un *Libera,* comme serait de même celui d'un nocturne, ou de tout l'office des morts, n'est pas la sépulture. La sépulture ne peut s'entendre autrement que des trois parties que le can. 1204 distingue en elle comme parties intégrantes : la levée du corps et son transfert à l'église des *funera ;* la célébration de ces *funera* dans l'église ; l'ensevelissement dans le cimetière de cette église.

Ad VII. — S'il est réellement tuteur ou curateur, oui, certainement et nécessairement, le Directeur de l'hôpital, d'après le can. 93 § 1, impose à l'aliéné son propre domicile. Il en est ainsi, qu'il demeure lui-même dans la paroisse de l'hôpital, ou qu'il demeure ailleurs, ce point ne change rien à la situation : le domicile de l'aliéné est celui du tuteur ou curateur.

Notons bien une fois encore, en terminant, pour qu'il ne puisse pas y avoir erreur, confusion ou malentendu dans toutes nos réponses précédentes, que le domicile n'a aucune influence sur les droits du curé de l'hôpital dont il s'agit, dans la ville de X..., relativement à la sépulture. Ces droits, nous les avons exposés avant de répondre aux questions particulières, et ces réponses aux sept questions ne peuvent infirmer en rien ce que nous avons dit auparavant de ces mêmes droits. Les droits du curé de l'hôpital de X... proviennent, non pas du domicile (qui ne s'entendra jamais du domicile dans l'hôpital, mais seulement dans une véritable paroisse), mais de l'exemption même de toute juridiction curiale étrangère dont jouit l'hôpital de X...

Q. — A l'objection : « Comment Dieu, infiniment saint, peut-il tolérer le péché ? » on répond habituellement que c'est pour conserver aux créatures raisonnables la liberté. Exemples : — Boulenger, *Apologétique,* p. 93 : « Il est facile d'apercevoir que le péché est une conséquence de la liberté. Pour supprimer le péché, il fallait donc supprimer la liberté ». — Hervé, *Theologia,* t. II, p. 96 : « Si Deus non posset permittere peccatum, *teneretur* vel non producere creaturas *liberas...* »

Ces réponses semblent absolument fausses, car elles supposent incompatibles l'impeccabilité et la liberté. Or, Notre-Seigneur, la Sainte Vierge, les Apôtres après la Pentecôte, étaient aussi parfaitement impeccables que parfaitement libres.

Donc, Dieu pouvait fort bien créer des hommes libres par nature et impeccables par grâce.

* *

Il semble donc que la seule réponse possible soit de dire que Dieu, infiniment saint, n'est pas tenu d'empêcher le mal moral, mais seulement de le proscrire et de le punir.

Mais, dans ce cas, 1° pourquoi devrions-nous prendre plus de soin de la gloire de Dieu qu'il n'en prend lui-même, et chercher à diminuer le nombre des péchés autour de nous ? — 2° Comment un Dieu infiniment bon, qui veut réellement le salut éternel de tous les hommes, peut-il laisser se damner pour toute l'éternité ses créatures ? Sans nuire à leur liberté, Dieu pouvait les en préserver. Si c'est pour nous un devoir grave de charité que de porter secours au prochain qui est dans l'extrême nécessité spirituelle, comment concilier avec la charité de Dieu envers l'homme le fait qu'il ne lui donne pas la grâce qui le sauverait aussi infailliblement que librement ?

* *

On répond habituellement que la justice divine n'aurait pas le dernier mot, si l'enfer n'était pas éternel. — Cette réponse encore me semble inacceptable. Que la peine dure autant que la faute, cela se conçoit aisément. Mais, pour se convertir, il suffirait aux damnés de la grâce de Dieu, et on ne voit nullement comment il serait plus opposé à la justice de Dieu d'accorder cette grâce après qu'avant la mort des damnés. Sans doute, la mort est-elle bien choisie comme séparation entre l'état de voie et l'état de terme ; mais c'est une séparation librement établie par la sagesse divine, et la question se pose : Comment Dieu, infiniment bon, qui veut réellement et sincèrement le salut éternel de tous les hommes, peut-il refuser la grâce de la conversion à des hommes qu'il pourrait amener à se convertir librement ?

R. — La disposition typographique de la question indique déjà la triple division dans laquelle nous ferons entrer notre réponse.

I

Nous ne partageons qu'à demi le sentiment exprimé par notre correspondant au sujet de la réponse habituellement donnée pour expliquer la tolérance par Dieu du péché. Des théologiens de tout premier plan donnent la même raison à la permission du mal moral par Dieu. « *Cum creata libertas,* écrit Mgr Janssens, *sit divinæ omnipotentiæ et bonitatis triumphus, mirum non est Deum, dicente Scriptura* (Eccli., xv, 14), *relinquere hominem in manibus consilii sui. Etenim, tam præcellens donum Deus in homine aliquomodo veretur. Hæc est profunda ratio cur divina Providentia sæculorum decursu permittit tot scelera, ab illa prima defectione, qua Adam et se et stirpem totam a se oriundam a nobilissima originali conditione ad lapsi status miseriam dejecit* [1]. » Dans le même sens, quoique avec plus de nuances, Van Noort : « *Deus etenim ut omne peccatum excluderet, debuisset aut a producendis creaturis liberis abstinere, aut omnem abusum libertatis per providentiam suam præcavere, aut denique actum illorum, qui libertate sua abusuri sunt, impedire* [2]. » Or, il n'y a aucun doute que ces auteurs aient pensé à l'objection formulée par notre correspondant. Ils savent fort bien que le pouvoir de faire le mal n'est pas essentiel à la liberté : « Si la possibilité de faillir au bien était de l'essence et de la perfection de la liberté, dès lors, Dieu, Jésus-Christ, les anges, les bienheureux, chez qui ce pouvoir n'existe pas, ou ne seraient pas libres, ou du moins ne le seraient pas aussi parfaitement que l'homme dans son état d'épreuve et d'imperfection [3]. » C'est d'ailleurs là la pure doctrine de

[1] *Summa theologica,* t. VII, *De hominis natura,* p. 404.
[2] *Tractatus de Deo creatore,* n. 68.
[3] Léon XIII, Encycl. *Libertas,* dans *Lettres apostoliques,* édit. de la Bonne Presse, t. II, p. 179.

S. Thomas, auquel se réfère Léon XIII en l'occurrence : « Il en est du libre arbitre, par rapport au choix des moyens, comme de l'intelligence par rapport aux conclusions. Or, il est manifeste que c'est une marque de puissance dans l'intelligence de pouvoir se porter à des conclusions diverses en restant dans la voie des principes donnés ; mais qu'elle aboutisse à telle conclusion, en sortant de l'ordre des principes, c'est une marque de faiblesse. De même, que le libre arbitre puisse choisir entre plusieurs moyens, tout en restant dans l'ordre de la fin, c'est un signe de perfection dans sa liberté ; mais choisir une chose en échappant à l'ordre de la fin, c'est-à-dire faire un péché, c'est une preuve de faiblesse dans la liberté. D'où il suit que le libre arbitre est bien plus parfait dans l'ange ne pouvant pas pécher, qu'en nous qui pouvons le faire [1]. »

Mais là n'est pas précisément la question. Pour expliquer la réponse des auteurs ci-dessus cités, il faut considérer la liberté, telle qu'elle se manifeste dans l'homme encore voyageur sur cette terre. Or, il faut bien ici avouer que, si le pouvoir de pécher n'appartient pas à l'essence de la liberté, il est connaturellement lié à l'état imparfait de la liberté, telle que la possède l'homme encore voyageur ici-bas. Et cela tient à notre psychologie dans la vie présente. Léon XIII le signale expressément :

« Il est impossible à la volonté de se mouvoir, si la connaissance de l'esprit, comme un flambeau, ne l'éclaire d'abord : c'est-à-dire que le bien désiré par la volonté est nécessairement le bien en tant que connu par la raison. Et cela d'autant plus que dans toute volition, le choix est toujours précédé d'un jugement sur la vérité des biens et sur la préférence que nous devons accorder à l'un d'eux sur les autres. Or, juger est de la raison, non de la volonté ; on n'en saurait raisonnablement douter. Etant donc admis que la liberté réside dans la volonté, laquelle est de sa nature un appétit obéissant à la raison, il s'ensuit qu'elle-même, comme la volonté, a pour objet un bien conforme à la raison.

« Néanmoins, chacune de ces deux facultés ne possédant point la perfection absolue, il peut arriver et il arrive souvent que l'intelligence propose à la volonté un objet qui, au lieu d'une bonté réelle, n'en a que l'apparence, une ombre de bien, et que la volonté pourtant s'y applique. Mais, de même que pouvoir se tromper et se tromper réellement est un défaut qui accuse l'absence de la perfection intégrale dans l'intelligence, ainsi s'attacher à un bien faux et trompeur, tout en étant l'indice du libre arbitre, comme la maladie l'est de la vie, constitue néanmoins un défaut de la liberté [2]. »

Pénétrons plus avant la raison psychologique de cette possibilité d'erreur dans le jugement pratique, qui est à la racine même du pouvoir de pécher, inhérent à l'état imparfait de notre nature ici-bas. Sur la terre,

« notre intelligence et notre volonté ne sauraient exercer leurs opérations sans le concours du corps, auquel l'âme est unie ; non certes parce que le corps fournit un organe à la pensée ou au vouloir, mais parce que le vouloir est consécutif à la pensée et que celle-ci est en étroite dépendance de la connaissance sensible qui en est, sur cette terre, la condition préalable. Ainsi, dans les conditions de notre vie psychologique présente, nous ne pouvons aimer notre fin dernière que sous l'aspect où elle est conçue par notre intelligence, et notre intelligence ne peut se former une idée du bien suprême que par voie d'abstraction ; et nous aboutissons ainsi à ce *bonum in communi* qui se trouve être la raison nécessaire de tous nos vouloirs et de tous nos désirs ; raison qui, objectivement, s'identifie avec Dieu, mais que, subjectivement, nous n'identifions pas toujours avec ce bien suprême de l'homme. Est-il, en effet, rien de plus muable, de plus changeant que les impressions, les mouvements, les connaissances sensibles ? Et donc, tant que les conditions psychologiques de la vie présente demeurent, demeurera en nous la possibilité de changement dans nos estimations du bien suprême et dans nos choix de la fin dernière. Tributaire des sens, participant pour autant de la versatilité propre à la nature corporelle, toujours en dépendance de l'idée vague et confuse du bien en général, notre libre arbitre trouve, dans l'indétermination même de ce bien en général, un champ quasi illimité aux variations possibles de son choix. Pour fixer notre volonté dans un choix déterminé, il faudrait, comme le dit S. Thomas (*Cont. Gentes*, IV, 95), *une disposition particulière de la nature, lui faisant désirer ceci ou cela comme ayant le caractère de la félicité suprême et de la fin dernière... Mais nos dispositions sur ce point sont essentiellement muables, tant que l'âme est unie au corps. En effet, si nous recherchons quelque chose comme notre fin dernière, cela vient quelquefois de ce que nous y sommes disposés par une passion qui passe vite ; ce qui fait que le désir de la fin se détruit facilement... D'autres fois, c'est une habitude qui nous dispose à désirer comme fin un bien ou un mal ; et il n'est pas facile de détruire cette disposition ; aussi, un tel désir de la fin persévère avec plus de ténacité..., et cependant cette disposition habituelle peut encore se détruire pendant la vie* [1]. »

En résumé, il n'est pas essentiel à la notion de liberté qu'on ait le pouvoir de choisir le mal ; il n'est pas même essentiel à la liberté humaine de choisir le mal ; mais le choix possible du mal est UN DÉFAUT CONNATUREL à la liberté de l'homme dans les conditions psychologiques de la vie présente.

Et, à moins de vouloir instaurer un ordre de choses en dehors des voies normales, la nature défectible faiblissant en fait chez plusieurs, il faut conclure que Dieu, tout en pouvant empêcher le mal moral, n'est pas tenu de l'empêcher et, en fait, le tolère. La liberté, avec son défaut naturel chez l'homme encore voyageur, serait *en fait* violentée et anormalement gouvernée si Dieu ne tolérait pas en quelques créatures le péché.

« Le concile de Soissons, en 1140, proscrivit cette proposition d'Abélard : « Que Dieu ni ne doit ni ne peut empêcher le mal » (prop. 8, Denz.-Bannw., n. 375).

Il pourrait l'empêcher, car le mal n'est pas un rival ou un égal de Dieu qui existe nécessairement. Comment pourrait-il l'empêcher ? Soit en ne créant pas les êtres exposés à pécher ou capables de pécher ; soit en leur accordant des secours tellement abondants qu'ils deviendraient, en fait, impeccables,

[1] *Somme théol.*, I, q. 62, a. 8, ad 3.
[2] Encycl. citée, p. 177.

[1] A. Michel, *Les fins dernières*, p. 40.

comme le fut la Sainte Vierge Marie ; soit en leur communiquant dès leur premier instant la vision béatifique, qui les riverait pour toujours au souverain Bien.

Il n'est pas tenu de l'empêcher. La créature raisonnable, naturellement faillible, portant un libre arbitre qui est de lui-même sujet aux fluctuations, ne peut devenir impeccable qu'en vertu d'un don purement gratuit. Il est manifeste que Dieu n'est aucunement tenu d'accorder ce qui est gratuit et extraordinaire et de produire des créatures impeccables. Autant vaudrait dire que l'aumône est due, que le privilège s'impose, que l'extraordinaire est le plan normal. Si Dieu devait empêcher le mal sous toutes ses formes, il serait obligé de ne pas créer les êtres dont il prévoit d'avance la perversité ; et ainsi la malice de la créature limiterait la puissance du Créateur et deviendrait un défi à sa souveraine indépendance [1]. »

Et nous en arrivons ainsi, d'une part, à justifier l'argument proposé par les auteurs que critique notre correspondant ; d'autre part, à préciser la valeur de cet argument en fonction des justes observations qu'on lui adresse. Et notre conclusion sur ce premier point sera celle que nous donnions déjà en 1928, p. 809, en citant le R. P. Hugueny :

« Dieu aurait pu, sans supprimer la liberté, prévenir le mal moral. Les élus, au ciel, sont libres et ils ne sauraient pécher. Mais cette confirmation en grâce de tous les hommes, dès le premier instant de leur existence, eût donné au monde une humanité bien étrange, faillible en principe, infaillible en fait dans chacun de ses individus, à vrai dire inhumaine. Une telle humanité peut nous paraître meilleure quand nous la jugeons du point de vue instinctif de la satisfaction accordée à chacune de ses individualités. En y réfléchissant, nous ne tardons pas à comprendre que cet ensemble d'hommes uniformément vertueux ne révèlera pas tout ce qu'il y a de richesse et de beauté dans la nature humaine telle que la rend possible l'idée que Dieu s'en fait, et ne manifestera pas non plus la bonté de Dieu sous les admirables aspects de justice et de miséricorde, qui ne revêtent tout leur éclat qu'à l'occasion du péché [2]. »

II

Nous en arrivons ainsi au deuxième point que nous devons traiter pour répondre à d'autres réflexions formulées par notre correspondant. Et, avant tout, il convient de rappeler « les raisons supérieures » que Dieu peut avoir pour permettre le péché :

« Le mal, le péché, étant un vrai désordre et la privation d'un grand bien, Dieu ne peut les permettre pour eux-mêmes, mais seulement pour des fins dignes de lui.

Ces raisons supérieures sont d'abord celles que nous venons d'indiquer : la défectibilité du libre arbitre, l'indépendance du Seigneur qui ne doit pas être liée par la malice et les abus de la créature ; et, en outre, la manifestation des attributs de Dieu : de sa miséricorde et de sa puissance, qui relèvent le pécheur de l'abîme et le portent jusqu'aux sommets de la sainteté ; de sa justice, qui reste toujours admirable même envers ceux qui ont méprisé sa bonté ; enfin, pour l'homme, l'exercice de certaines vertus : de la pénitence qui peut devenir d'autant plus héroïque et plus sublime que la décadence a été plus

[1] Hugon, *Les vingt-quatre thèses thomistes*, p. 274-275.
[2] *Critique et catholique*, t. II, n. 102.

profonde ; de l'humilité, apprise par la chute ; de la reconnaissance, qui se fait plus intense et plus vivre parce que le pardon a été immense ; etc. [1] »

Et puis, il faut aussi compter le bien moral dont le mal moral est souvent l'occasion. Cette raison supérieure de permettre le mal a été remarquablement présentée par le P. Hugueny, *loc. cit.* :

« Le mal moral a son rôle dans le monde. Sans le péché originel, nous n'aurions pas le Rédempteur, et la grâce du Rédempteur est si précieuse qu'elle fait chanter à l'Eglise : « O heureuse faute qui nous a valu d'avoir un tel et si grand Rédempteur ! » Ce que le péché originel est à la Rédemption, les péchés actuels le sont à toutes les beautés morales qui se manifestent dans la lutte de la charité contre l'iniquité. Sans le mal moral, pas d'Eglise militante ; sans persécuteurs, pas de martyrs ; sans infidèles, pas de missionnaires. C'est dans le secours et le remède apportés aux misères morales de toutes sortes que s'épanouissent dans tout leur charme les plus beaux dévouements des enfants du Christ, et c'est en fonction des luttes d'ici-bas que nous aurons une Eglise triomphante, une humanité glorieuse des combats qu'elle aura soutenus, d'autant plus aimante du Dieu qui l'aura sauvée, qu'elle sera plus consciente des difficultés qu'elle aura surmontées, du prix de la grâce qui lui aura permis de vaincre.

Nous n'en conclurons pas que Dieu met le mal dans le monde pour en relever la beauté, comme le peintre met des ombres dans son tableau pour donner du relief à ses couleurs. Non, Dieu ne peut pas plus être cause du mal moral que la lumière être cause des ténèbres. Mais dès lors que le mal provoque une vie plus intense du bien, une manifestation plus riche des formes possibles de vie humaine et des perfections divines, nous comprenons très bien que Dieu n'ait pas éliminé du monde humain toutes les défaillances qu'entraînait le jeu d'une liberté naturellement faillible, et qu'il ait préféré les faire servir à la beauté et à la bonté de l'ensemble, parfois à la perfection des coupables eux-mêmes, toujours à celle des saints. »

Nous sommes loin de la considération étroite et mesquine d'un Dieu tenu, non pas à empêcher le mal moral, mais seulement à le proscrire et à le punir ! Certes, Dieu proscrit et punit le péché ; mais sa providence admirable et sage sait en tirer le bien et faire resplendir la bonté et la miséricorde à côté de la justice. Et voilà bien la raison pour laquelle on ne saurait établir de comparaison entre l'obligation qu'ont les hommes de fuir le péché et de le combattre et la situation de Dieu par rapport à ce même péché. Entendons sur ce point Bossuet, dans son admirable langage :

« Il y a encore cette différence entre Dieu et l'homme, que l'homme n'est pas innocent, s'il laisse commettre le péché qu'il peut empêcher, et que Dieu, qui, le pouvant empêcher sans qu'il lui en coûtât rien que de le vouloir, le laisse multiplier jusqu'à l'excès que nous voyons, est cependant juste et saint ; *quoiqu'il fasse*, dit S. Augustin [1], *ce que, si l'homme le faisait, il serait injuste*. Pourquoi, dit le même Père, si ce n'est que les règles de la justice de Dieu et celles de la justice de l'homme sont bien différentes ? Dieu, poursuit-il, doit agir en Dieu, et l'homme en homme. Dieu agit en Dieu, lorsqu'il

[1] Hugon, *op. cit.*, p. 275-276.
[2] *Op. imperf.*, l. 3, c. 23, 24, 27,

agit comme une cause première, toute-puissante et universelle, qui fait servir au bien commun ce que les causes particulières veulent et opèrent de bien ou de mal ; mais l'homme, dont la faiblesse ne peut faire dominer le bien, doit empêcher tout le mal qu'il peut.

Telle est donc la raison profonde par laquelle Dieu n'est pas obligé d'empêcher le mal du péché ; c'est qu'il peut en tirer un bien, et même un bien infini ; par exemple, du crime des Juifs, le sacrifice de son Fils, dont le mérite et la perfection sont infinis. Comme donc il ne peut s'ôter à lui-même ni le pouvoir d'empêcher le mal, ni celui d'en tirer le bien qu'il veut, il use de l'un et de l'autre par des règles qui ne doivent pas nous être connues, et il nous suffit de savoir, comme dit encore S. Augustin *(Op. imperf.*, l. 3, c. 24), *que plus sa justice est haute, plus les règles dont elle se sert sont impénétrables* [1]. »

III

Mais du moins Dieu qui peut tirer le bien du mal et ne permet le péché qu'en raison du bien qu'il en tire effectivement, ne devrait-il pas, sinon empêcher le péché, du moins donner aux pécheurs les grâces efficaces qui entraîneraient leur conversion ? Au fond, c'est à cette dernière question que se ramènent les réflexions qui se lisent à la fin de la consultation.

Si nous avons bien saisi la pensée de notre correspondant, on doit poser cette question de la grâce de la conversion soit pour le pécheur encore en l'état de voie, soit pour le damné déjà en enfer.

Pourquoi Dieu n'accorde-t-il pas des grâces de conversion efficaces à tous les pécheurs en l'état de voie ? Et comment ce refus s'accorde-t-il avec la volonté salvifique universelle ?

Sans nous attarder à faire remarquer que Dieu accorde ou tout au moins prépare à tout homme des grâces suffisantes de salut, disons simplement que la question posée par notre correspondant ne fait que reprendre le problème du mal moral sous un aspect plus particulier, celui de l'obstination du pécheur dans son crime. Les raisons qu'on a apportées tout à l'heure pour justifier la permission divine valent encore présentement. Mais de plus, la manifestation de la justice divine joue ici son rôle. Bossuet est encore à relire sur ce point :

« Par là est établie la doctrine de la permission du péché. Il y a la simple permission où le péché n'est pas regardé comme une peine ordonnée de Dieu en un certain sens, mais comme le simple choix de l'homme ; et il y a la permission causée par un péché précédent, qui est la pénale, qui par conséquent n'est plus une simple permission, mais une permission avec un dessein exprès de punir celui qui, s'étant livré de lui-même avec une détermination plus particulière à un certain mauvais désir, mérite par là d'être livré à tous les autres.

C'est de quoi nous avons un funeste exemple dans la chute des justes. Le premier péché où ils tombent n'est pas un effet, ou, pour parler plus correctement, n'est pas une suite de la justice de Dieu qui punit le crime : puisqu'on suppose que celui-ci est le premier ; mais quand après ce premier crime l'homme que Dieu pouvait justement livrer au feu éternel, par une espèce de vengeance encore plus déplorable, est livré, en attendant, à des crimes encore plus énormes et que d'erreur en erreur, et de faute en faute, il tombe enfin dans la profondeur et dans l'abîme du mal où il est abandonné à lui-même, à l'ardeur de ses mauvais désirs, à la tyrannie de l'habitude, en un mot, où il est *vendu au péché*, selon l'expression de S. Paul, et qu'il est entièrement son esclave, selon celle de Jésus-Christ même ; alors, dit S. Augustin [1], *il est subjugué, il est pris, il est entraîné, il est possédé par le péché*, VINCITUR, CAPITUR, TRAHITUR, POSSIDETUR. La permission du péché qui s'appelle dans cet état endurcissement de cœur et aveuglement d'esprit, n'est plus alors une simple permission, mais une permission causée par la volonté de punir ; et il arrive à celui qui a mérité d'être puni de cette sorte, en tombant d'abîme en abîme, de se plonger dans des péchés qui sont tout ensemble comme dit le même Père, *et de justes supplices des péchés passés et des mérites des supplices futurs*, ET PECCATORUM SUPPLICIA PRÆTERITORUM ET SUPPLICIORUM MERITA FUTURORUM » *(Op. cit.*, c. 8).

Et, pour juger de cette justice en toute convenance et ne pas en sous-estimer la rigueur, il faut, comme l'insinue notre correspondant lui-même, tenir compte de l'influence salutaire que peut avoir, pour le salut des autres hommes, la justice rigoureuse qui, en certains cas, va, sur terre, jusqu'à permettre après l'endurcissement de cœur et l'aveuglement d'esprit, l'impénitence finale.

Qu'un tel état de choses, résultat direct de l'exercice de la liberté humaine, ne soit pas contraire à la volonté salvifique universelle, c'est ce qu'enseigne l'Eglise catholique, et ce que nous devons tenir fermement. Et l'explication de cette vérité tient tout entière dans le principe qui a servi de base à tout cet exposé, savoir que Dieu 1° respecte la liberté humaine jusque dans ses défauts connaturels, 2° se montre tolérant à l'égard du mal moral (y compris la damnation éternelle qui en est la suite) en raison du bien qu'il sait en tirer. D'ailleurs, on sait que la volonté salvifique universelle appartient à la volonté *antécédente* de Dieu, volonté très réelle et très sincère, — puisqu'elle offre à tous les moyens de se sauver, — mais cependant volonté qu'il ne faut pas entendre absolument, c'est-à-dire sans la considération de la liberté humaine. Si l'homme met obstacle par sa mauvaise conduite à la volonté divine du salut, celle-ci n'obtiendra pas son effet : « Dieu, dit S. Augustin, veut que tous les hommes soient sauvés et viennent à la connaissance de la vérité (I Tim., II, 4) ; mais cependant il ne leur enlève pas leur libre arbitre, et selon le bon ou le mauvais usage qu'ils en font, ils seront très sévèrement jugés » *(De spiritu et littera*, n. 58).

Quant à la grâce de conversion dans l'enfer, nous nous sommes déjà maintes fois expliqués sur ce point. La mort, placée par Dieu à l'entrée de l'âme dans l'état de terme, n'est pas du tout une séparation *librement choisie par Dieu* ; c'est le

[1] *Défense de la Tradition et des Saints Pères*, liv. XI, c. 4.

[1] *Contra Julianum*, l. 5, c. 3.

moyen naturel d'où découle nécessairement pour l'âme séparée l'état de fixation définitive dans le bien ou dans le mal. L'âme séparée du corps en effet connaît non plus par abstraction, mais par intuition, à la façon des esprits. D'un seul acte d'intelligence et de volonté, qui épuise du premier coup sa puissance d'activité quant à la fin dernière, elle s'arrête au bien qu'elle conçoit comme devant constituer pour elle cette fin, et elle s'y fixe sans changement ultérieur possible. Car ce bien est un bien concret, et l'amour par lequel elle s'y attache devient immuablement le principe premier de tous ses désirs, de tous ses vouloirs. Dans l'au-delà, et dès l'instant de la mort, cessera donc pour l'âme « toute variabilité relativement à l'objet qu'elle aura placé au sommet de ses affections et aimé par-dessus tout. Alors, l'amour de cet objet devient l'immuable pivot de son libre arbitre, et cet objet lui-même, le pôle fixe vers lequel restent désormais tendues toutes les puissances de son vouloir. De là, le principe énoncé par S. Jean Damascène et passé depuis en axiome de la théologie : Que la mort est pour l'homme ce que le premier acte délibéré a été pour les anges [1]. »

En conséquence, il devient bien difficile de supposer que jamais une grâce de conversion puisse être offerte aux damnés. Même avec cette grâce, ils seraient *inconvertissables*. « *La peine des damnés ne serait pas éternelle,* dit S. Thomas *(C. Gentes*, IV, 93), *s'il y avait possibilité de tourner leur volonté vers le bien. Il serait inique de punir perpétuellement là où il y aurait bonne volonté.* »

C'est par ces paroles sages et vengeresses de la bonté divine que nous voulons clore notre réponse.

Q. — L'*Ami,* dans un article du 8 mai 1930, parlant du sujet si délicat de la dénonciation dans les maisons d'éducation, écrivait cette phrase : « Le confesseur ne doit pas se charger de la dénonciation, même sur la prière instante du pénitent : cela va de soi. » Nous sommes plus d'un à penser que cela ne va pas de soi, car le pénitent peut délier le confesseur de cette obligation du secret, qui est faite en sa faveur. Et si le bien public est aussi intéressé à cette loi, il est des mesures de discrétion propres à en sauvegarder les droits. Votre formule paraît vraiment bien sévère et bien absolue.

R. — Il n'est pas d'usage ni de correcte logique, de faire allusion, dans l'énoncé d'une règle générale, aux exceptions dont elle peut être l'objet dans des circonstances particulières qui relèvent d'un ordre d'idées différent. Quelquefois, pour des raisons d'utilité spéciale, d'ordre pratique, nos auteurs glissent dans la formule de la règle, à la suite d'un *nisi,* la réserve d'une exception possible ; le plus souvent ils s'en abstiennent et donnent la règle dans sa formule propre absolue, laissant au lecteur le soin de sous-entendre l'application éventuelle de l'axiome bien connu : « pas de règle sans exception. » Encore faut-il se rappeler que l'exception n'est possible que dans la mesure où le permet la gravité plus ou moins grande de la matière en cause.

Or, précisément l'exception à la règle n'est que très difficilement admissible dans la question traitée à l'article de l'*Ami* auquel se réfère la réclamation de notre correspondant.

Il s'agissait de l'obligation de dénoncer aux Supérieurs la ou les brebis galeuses qui peuvent être un danger public dans les collèges ou tous autres groupements analogues. Que cette obligation s'impose personnellement, de par la loi de charité, à l'élève-victime, qui seul connaît les coupables pour les avoir fréquentés de trop près, c'est de quoi tout le monde convient sans peine. Point de doute, non plus, que cette obligation soit plus strictement personnelle encore, lorsque le fait de la corruption est porté au confessionnal, et que le confesseur se trouve dans la nécessité de rappeler son devoir au pénitent. C'est une règle, en effet, d'importance majeure, que le confesseur est là *ut Deus*, comme dit S. Thomas, non pas *ut homo*, et donc qu'il ne doit rien faire qui puisse, même indirectement, même de loin, porter atteinte à la foi des fidèles dans l'absolue inviolabilité du *sigillum*. En tant que ministre du sacrement de Pénitence, il est juge, docteur, médecin, et non pas... commissionnaire. Son rôle est rigoureusement limité au tête-à-tête, et rien ne doit transpirer au dehors, par son fait, des confidences que couvre le secret de la confession.

Très bien, dites-vous ; mais après tout, le secret sacramentel s'impose dans l'intérêt du pénitent, qui peut, si bon lui semble, y renoncer en déliant la langue du confesseur.

Pardon ! Cette proposition n'est pas fausse en elle-même, *ut jacet*, c'est vrai ; mais elle est incomplète, car le secret s'impose aussi dans l'intérêt public du sacrement, et cet intérêt est d'ordre supérieur. Ce qui ne veut pas dire que le pénitent n'y peut jamais renoncer, mais que le confesseur ne peut, pour son compte, se prêter à cette renonciation, supposée parfaitement spontanée et libre, que dans les cas urgents et exceptionnels où l'inviolabilité de la loi du *sigillum* ne risque point de pâtir, fût-ce quelque peu, dans l'opinion ambiante des fidèles.

Or, ce risque, plus problématique dans les confessions de pénitents isolés, est, en règle générale, à craindre quand il s'agit de groupements fermés comme les collèges, les communautés, etc. Revenons un instant à « l'espèce » que vise notre correspondant. Le confesseur accepte de faire lui-même la dénonciation, et cette « acceptation » s'est faite, supposons-le, dans les conditions sévères et avec toutes les précautions que réclame la théologie morale. La brebis galeuse est officiellement repérée et expulsée. Il serait un peu naïf de croire à priori que l'on ne finira pas par savoir, par soupçonner au moins, dans le collège, que le vaurien a été trahi, découvert, grâce à une

[1] Billot, *La Providence de Dieu,* dans *Etudes* du 20 août 1923, p. 402.

confidence de confessionnal. Peut-on sérieusement compter sur la discrétion totale, absolue du pénitent auquel on aura pourtant recommandé le silence, surtout s'il n'a été que l'objet innocent de propositions honteuses ? Quelle tentation pour lui de glisser un jour ou l'autre dans l'oreille d'un intime ami le secret de toute l'affaire, si heureusement liquidée grâce à lui ! Et de son côté, que ne pensera et ne dira pas de lui l'expulsé, au collège, ou ailleurs, plus tard ?...

D'autre part, quel embarras pour le confesseur que d'avoir à exécuter une pareille commission ! L'enfant, en lui donnant la permission de parler, n'a point spécifié ce qu'il aurait à dire. Il s'appliquera, c'est entendu, à réduire au strict nécessaire sa communication. Mais encore dans quels termes le fera-t-il, en réponse à des questions possibles et utiles du Supérieur ? Quel ennui, pour lui, d'avoir à se demander après coup s'il n'a point dépassé les limites, évidemment aussi étroites que possible, de la licence qui lui a été accordée !

Ce n'est pas tout. Cette licence, il lui est interdit de la solliciter ; quel enfant oserait alors la refuser ? Et voilà ce que condamnent unanimement les théologiens, qui exigent que la renonciation au secret sacramentel, du côté du pénitent, soit avant tout absolument libre, exempte de toute impression de « crainte révérentielle. »

Que si l'enfant dûment averti de son devoir personnel en pareil cas, et répugnant à le remplir, prie spontanément le confesseur de s'en charger, celui-ci aurait tort d'accepter d'emblée cette autorisation émanée d'une première impression de crainte toujours plus ou moins inhérente à certaines obligations pénibles de charité. Il lui faudra donc insister, parfois beaucoup, sur son refus de se charger d'une pareille commission, et en bien expliquer, avec douceur, toutes les raisons qui ne feront que fortifier dans l'esprit de l'enfant, pour son plus grand profit personnel, l'extrême gravité de la loi du secret sacramentel.

Pour toutes ces raisons, nous avons énoncé en forme générale la règle qui doit inspirer la conduite du confesseur, même dans le cas où le pénitent voudrait spontanément le charger de la dénonciation à faire au Supérieur. Il faut bien que telle ait été aussi la pensée des auteurs que nous avons cités, puisqu'ils sont unanimes à imposer cette charge au pénitent, alors qu'ils n'ignorent certes pas les difficultés pratiques de la dénonciation à faire par l'enfant, ni par conséquent les raisons qui pourraient motiver éventuellement l'intervention personnelle du confesseur.

Reste néanmoins la possibilité d'une exception à la règle, conformément à l'enseignement commun de nos auteurs de théologie morale au chapitre du *sigillum* dans le traité de la *Pénitence*. Pour rare qu'elle soit et doive être, pareille exception peut, dans un cas particulièrement difficile ou urgent, se trouver parfaitement admissible. Ce n'était pas assez, paraît-il, de le laisser sous-entendre. Notre correspondant désirait là-dessus une déclaration explicite : voilà qui est fait ; et, en définitive, vu l'utilité des explications complémentaires qu'a provoquées son objection, nous ne pouvons que le remercier de nous avoir donné l'occasion d'y répondre. Nous serons pleinement d'accord avec lui s'il veut bien, de son côté, reconnaître qu'il importe souverainement que la confession sacramentelle ne soit pas utilisée comme moyen de gouvernement disciplinaire d'une communauté.

Q. — L'*Ami* me ferait plaisir s'il voulait bien élucider la question suivante :

Pierre X... a été ordonné comme prêtre séculier. Après une année de prêtrise, il a demandé à entrer dans la société religieuse qui travaille dans le diocèse. Il a fait son noviciat, puis ses vœux de trois ans, puis ses vœux perpétuels. Si, dégoûté d'être religieux, il venait à quitter la Congrégation dont il a été membre depuis quelques années, et parvenait à se faire relever de ses vœux perpétuels, rentrerait-il, automatiquement, dans le diocèse d'où il est sorti, en fait, en se faisant religieux, et l'évêque serait-il obligé de le reprendre ? Ou bien l'évêque serait-il justifié de refuser de l'incardiner, si, pour une raison ou une autre, il jugeait à propos de ne pas le reprendre ?

R. — Nous ne pouvons, évidemment, qu'exposer sur le point le droit commun. Les termes : « société religieuse qui travaille dans le diocèse, » indiquent-ils une situation de fait qui a amené un droit particulier ? Nous ne pouvons pas le savoir. Ce droit particulier, s'il existait, pourrait imposer sa conclusion spéciale qui ne serait pas nécessairement celle du droit commun. Ainsi, par exemple, si cette société demeurait tellement diocésaine qu'elle n'enverrait aucun de ses membres ailleurs, mais que les prêtres qui en feraient partie resteraient attachés au diocèse et soumis à la juridiction de l'évêque du diocèse en tant que tel, même après les vœux perpétuels, le prêtre en question n'aurait jamais cessé d'appartenir au diocèse, et en conséquence il n'aurait pas à y rentrer. Mais nous avons tort, sans doute, de nous arrêter à cette interprétation des mots de la question posée.

D'après le droit commun, le prêtre Pierre a cessé d'appartenir au diocèse qui l'avait incardiné par la tonsure (ou les ordinations successives, puis définitivement par le sacerdoce, s'il s'agit d'un cas antérieur au Code). Le canon 585 est formel. Les vœux perpétuels, même simples, lui ont fait perdre son diocèse antérieur. Cette séparation d'avec le diocèse s'est opérée par la seule émission de ces vœux. Elle s'est faite *ipso jure*, de par la simple et déterminante prescription du droit : il n'a été besoin, pour assurer cet effet, d'aucun acte de celui qui a émis les vœux, ou de son supérieur religieux, ou de son Ordinaire antérieur. C'est le droit lui-même qui a anéanti les liens qui attachaient ce prêtre au diocèse.

Il suit de cet état de choses que, sortant de la société où il a prononcé ses vœux perpétuels, le prêtre Pierre se trouve sans diocèse, tout comme

lorsqu'il était encore religieux, et de plus sans Ordinaire, puisque, par sa séparation d'avec l'ordre religieux, il n'est plus soumis au supérieur religieux qui était devenu son Ordinaire. Le droit, en l'espèce le can. 641 § 1, pour éviter qu'il y ait des clercs *vagi*, sans incardination à un diocèse, interdit à ce prêtre l'exercice des ordres sacrés, avant qu'il ait trouvé un Ordinaire qui ait bien voulu le recevoir et l'agréger à son diocèse, ou que le Saint-Siège ait réglé de son autorité la situation de ce prêtre. Il est clair que le Saint-Siège peut décider ce qui lui apparaîtra comme le plus convenable, et établir comme il le voudra la situation de ce prêtre.

Si le Saint-Siège n'intervient pas pour régler le cas en dehors du droit commun, le prêtre Pierre devra se trouver lui-même un Ordinaire qui veuille bien le recevoir, ou provisoirement, ou définitivement, suivant les modes indiqués au can. 641 § 2, et en observant, pour l'attribution d'une charge ou d'un office, les dispositions du can. 642.

L'évêque du diocèse auquel appartenait Pierre avant son entrée en religion, et que Pierre a perdu par la simple émission de ses vœux perpétuels, n'est donc pas obligatoirement tenu d'accepter ce prêtre sécularisé. Il demeure libre, soit de ne pas l'accepter, soit de l'accepter à l'essai pour l'expérience des trois années dont parle le can. 641 § 2, soit de l'accepter définitivement. L'évêque, ce faisant, agit suivant la liberté que lui laisse le droit, et Pierre n'a aucunement à lui demander raison de son refus ou de son action.

Q. — L'*Ami* voudrait-il compléter quelques articles récents (8 mai 1930, etc.) sur l'*espérance* et le *mérite*, par

1° Une explication de la différence entre *spes* et *fiducia* ;

2° Quelques observations d'ordre pratique sur la manière de vivre et d'agir selon le degré de charité qu'on possède afin d'augmenter son mérite ?

R. — I. Spes et Fiducia. — Cette première question de notre correspondant pose un problème extrêmement intéressant de psychologie naturelle et surnaturelle au sujet de l'espérance, problème à peine esquissé ou même totalement négligé dans la plupart de nos manuels de théologie, mais qui a été mis en excellent relief par le P. Le Tilly, dans ses notes à la traduction du *Traité de l'Espérance* de S. Thomas d'Aquin (voir *Ami* 1930, p. 680). La réponse qu'on apportera ici fera ressortir la haute valeur du petit volume du P. Le Tilly dont nous emprunterons, en ce qui concerne les textes de la IIa-IIae, l'excellente traduction française.

1. Le *principe de notre exposé* se lit dans S. Thomas, IIa-IIae, q. 17, a 7 : « La foi, d'une façon absolue, précède l'espérance. L'objet de l'espérance, en effet, est un bien futur, difficile à poursuivre, et qu'il est cependant possible d'atteindre. Pour que quelqu'un puisse espérer, il est donc requis que l'objet de l'espérance lui soit proposé comme possible. Or l'objet de l'espérance est, sous un mode, la béatitude éternelle, et, sous un autre mode, le secours divin. Et l'un et l'autre objets nous sont proposés par la foi qui nous apprend que nous pouvons parvenir à la vie éternelle et qu'à cette fin un secours divin nous a été préparé ; c'est ce que dit l'Epître aux Hébreux : « Celui qui s'approche de Dieu doit croire qu'il existe et que de plus il est un rémunérateur pour ceux qui le cherchent. » Ainsi est-il manifeste que la foi précède l'espérance. »

La foi est donc à l'origine de l'espérance. Sans doute, la psychologie surnaturelle des vertus théologales exige leur infusion immédiate par Dieu, sans aucun mérite préalable de notre part. Toutefois, cette infusion ne s'opère pas en violentant les lois de la psychologie naturelle. « Si l'on envisage l'homme adulte, écrit à ce sujet le P. Le Tilly, la naissance, l'accroissement et la permanence de la vertu réclament que la grâce divine se concrétise et se détermine en des grâces de préparation et de perfectionnement qui trouvent place dans l'intelligence et la volonté. Et c'est ainsi que devient obligatoire une recherche des origines intellectuelles de l'espérance » *(op. cit.*, p. 214).

2. Il faut entrer dans *le détail de ces dépendances intellectuelles* pour préciser davantage notre pensée.

a) La foi surnaturelle est absolument nécessaire pour expliquer l'espérance surnaturelle.

« L'ordre de la connaissance précède l'ordre affectif, une tendance supposant toujours un objet de tendance. « Il est sot, dit S. Thomas, de prétendre qu'on désire pour désirer, car le désir implique un certain mouvement qui tend vers quelque chose qu'on désire » (Commentaire du *De Anima*, l. 3, c. 15). Cette connaissance préalable au sentiment doit être de même qualité que celui-ci et c'est pourquoi l'espérance théologale requiert une connaissance de foi surnaturelle infuse. Ce qu'on nomme la foi acquise, portant bien sur le Dieu de la foi, mais basée sur des motifs intrinsèquement naturels (cohésion de la doctrine catholique au point de vue intellectuel et moral ; — nécessité de l'Eglise ; — miracles), ne suffit pas ; il y faut la foi infuse, croire à Dieu et à ce qu'il a révélé, sur l'autorité même de son témoignage. La foi trace autour de notre vie un cercle dont on ne peut pas sortir sous peine d'échapper à l'ordre du salut » *(Ibid.*, p. 214).

b) Elle nous donne la connaissance surnaturelle de l'objet de l'espérance.

« C'est la foi qui nous fait connaître l'existence et même en partie la nature de la béatitude, et qui nous la présente comme l'objet de notre espérance : c'est là une connaissance absolument transcendante à notre intelligence. En quoi consiste cette similitude avec la Trinité que nous devons atteindre ? Comment pourrons-nous réaliser la vision face à face qui doit satisfaire nos désirs de bonheur ? La foi seule peut nous le dire, et si la foi ne donne pas toujours une réponse explicite à toutes ces questions, elle fournit du moins les principes qui permettent à la Théologie, science de la foi, de la prolonger » (p. 215).

***c)* Elle nous donne la connaissance du motif de l'espérance.**

« A défaut de la foi, la raison nous manifesterait notre impuissance foncière en face de la béatitude à atteindre. La foi corrobore cette constatation de notre raison, et y ajoute des données positives. Elle nous dit en effet que Dieu exerce sa Providence sur sa créature ; sortant de lui comme des effets de leur cause, nous devons recevoir tous les secours nécessaires pour parvenir à la fin qu'il nous a désignée. Quelle que soit la difficulté de l'objet, la foi nous répète que Dieu a la puissance et la volonté de nous amener à lui. De plus, images du Créateur par les facultés spirituelles qu'il a mises en nous et qui nous rendent aptes, moyennant sa grâce, à le connaître et à l'aimer en toute liberté, nous avons droit à sa protection spéciale qui se traduit par une vigilance plus attentive et un secours plus puissant... De toutes parts, la foi nous dit l'existence du secours mis à notre disposition, et même, en partie du moins, nous en exprime la nature, tant pour le motif essentiel que pour les intermédiaires » (p. 215).

***d)* La valeur de la foi fonde la valeur de l'espérance.**

« S. Thomas nous le dit : l'affectivité ne peut s'affermir en l'amour d'une réalité dans laquelle l'intelligence ne s'est pas d'abord affermie par l'assentiment qu'elle lui donne ; et la perfection de notre amour pour Dieu est en dépendance de la perfection de notre foi. Plus donc l'objet sera connu, plus son attrait fascinateur deviendra puissant et plus la volonté sera engagée à une poursuite intense. Plus aussi la certitude intellectuelle que prendra l'homme de la valeur du secours dont il dispose sera fondée et enracinée, et plus le mouvement aura de possibilités de se manifester puissant. Dieu est maître de ses dons et n'est pas tenu de suivre les voies de notre psychologie, mais il s'y rallie volontiers, et tout ce qui est apte à mieux faire connaître l'attrait de la béatitude et la providence agissante de Dieu, est une raison puissante de l'accroissement de l'espérance » (p. 216).

3. *Foi* et *confiance, fides* et *fiducia.* — S. Thomas traite expressément cette question qui serre de plus près le problème posé par notre correspondant, dans la Iª-IIæ, q. 40, a 2. Il s'agit ici de l'espérance *naturelle*, dont la psychologie sert de base à celle de l'espérance surnaturelle. Comme le remarque avec à propos le P. Le Tilly, « l'étude de la vertu théologale d'espérance met à contribution toutes les analyses que S. Thomas a faites antérieurement sur la psychologie de l'espérance naturelle, et qu'il applique ici analogiquement. » *(Op. cit.*, p. 191). Sans nous attarder à tous les détails, d'ailleurs intéressants, de cette analyse psychologique, nous nous arrêterons uniquement sur la nature de l'espérance humaine, qui se manifeste « comme un mouvement de l'irascible pour conquérir un objet bon, futur, difficile à saisir, et qu'il est cependant possible d'atteindre » (p. 193).

« Par rapport à son objet, dit le P. Le Tilly, l'espérance se présente comme une tendance d'amour. Par rapport au motif, l'espérance tire de lui la confiance qu'elle manifeste en son mouvement.

A. — L'espérance, tendance d'amour. — Comme tous les sentiments qui ont pour objet la recherche du bien, l'espérance obéit à l'attraction de l'amour, consécutive à la connaturalité ressentie entre l'objet et le sujet, et qui pousse celui-ci à rechercher la possession de la réalité aimée. Bien ardu, l'objet de l'espérance double son attirance première par sa difficulté même, qui est un attrait spécial pour l'irascible et donc une nouvelle source d'amour, si toutefois le secours est suffisant pour triompher des obstacles.

B. — La confiance *(fiducia)*, élément formel de l'espérance. — La confiance met en exercice un élément affectif très spécial, une activité personnelle du sujet s'en remettant aux forces qui doivent lui permettre d'arriver au but : on met sa confiance dans autrui, on prend confiance dans ses propres forces. Il semble qu'objectivement le sujet garde toujours comme la crainte théorique d'une inadéquation possible entre les moyens et la fin ; mais, passant pardessus cette inévidence et cette inquiétude, le sujet s'abandonne à qui va l'aider, il s'en remet à lui, il se confie à sa puissance tutélaire et auxiliatrice. Il peut y avoir là beaucoup de subjectivisme, et les motifs ne semblent pas toujours en adéquation objective réelle avec la confiance qu'ils font naître. C'est pour cela que la confiance qui soutient l'espérance est différente de la certitude affective, de ce sentiment si spécial qui apaise les hésitations de l'appétit et donne à la tendance une fermeté et une tranquillité absolues. La confiance peut cependant y tendre, mais toujours elle gardera quelque inquiétude sur le résultat à venir, étant données pour le moins les défaillances possibles de la nature en face de toute œuvre difficile. Selon l'estimation plus ou moins vive que prend le sujet de la valeur des forces qu'il a à sa disposition, la confiance requise pour l'espérance ira de l'effort hésitant jusqu'à la certitude pratique d'une énergie sûre d'elle-même » (p. 197-198).

En bref, comme l'explique S. Thomas lui-même *(loc. cit.*, ad 2) : « Ce que l'homme désire et estime pouvoir obtenir, il croit qu'il l'obtiendra ; de cette croyance *(fides)* qui précède, dans l'intelligence, le mouvement qui suit dans l'appétit reçoit le nom de confiance *(fiducia)*. Le mouvement appétitif reçoit une dénomination tirée de la connaissance qui précède, comme un effet tire son nom de sa cause plus connue que lui : car la force qui connaît saisit mieux son acte propre que celui de la force appétitive. »

4. *La « certitude » de l'espérance.* — Et nous touchons par là à la solution du problème de la certitude de l'espérance surnaturelle. En soi, la certitude est une qualité de la connaissance, excluant le doute ; elle est une adhésion parfaite et définitive de l'esprit à l'objet. La certitude, dans l'ordre surnaturel, appartient à la foi ; ce n'est que par similitude et participation (se rappeler l'analyse de la *fiducia*) que la certitude se retrouve dans les mouvements affectifs que dirige la connaissance. C'est donc dans la mesure où l'espérance, dérivée de la foi, participe à la certitude de cette vertu, qu'elle est dite certaine.

« Pour que ma volonté soit certaine, il ne suffit pas que les moyens d'atteindre la fin aient en eux-mêmes une connexion ferme et certaine avec la fin, il est encore requis qu'il y ait une certitude égale de l'application de ces moyens à mon cas particulier. Or si la foi me dit que les secours divins sont suffisants pour me faire atteindre ma fin, elle ne me dit nullement que, concrètement, je les appliquerai à mon cas ; elle me dit au contraire que mon libre arbitre reste défectible, et que son activité rectifiée

est cependant nécessaire à mon salut. N'est-ce pas là avouer qu'il n'y a pas de certitude dans l'espérance ?

La certitude de l'espérance ne fait pas suite à une certitude spéculative, regardant la vérité de la chose, qui est ou qui n'est pas : la béatitude sera ou ne sera pas pour moi, mais je n'en ai nulle connaissance. La certitude que j'en ai est une certitude pratique, qui se rapporte aux règles de la prudence : cette certitude est relative, mais bonne et légitime, la seule qu'on puisse avoir dans les matières réglées par la prudence, c'est-à-dire dans toute l'activité humaine concrète, qui se déploie dans des cas particuliers, domaine qui est celui de l'espérance. La prudence pousse à une action certaine, quand, après avoir observé la valeur des moyens et leur relation à la fin, elle juge qu'ils offrent concrètement le maximum de sécurité, abstraction faite des déficiences accidentelles qui ne changent pas la valeur intrinsèque de la tendance. L'espérance requiert de la part de Dieu qu'il ne nous manque pas, et la foi en donne une certitude absolue ; elle requiert de ma part que je ne manque pas à moi-même, et la foi ne me donne pas cette certitude ; mais la prudence me manifeste que cette défectibilité toujours possible de mon libre arbitre n'a qu'un rapport très accidentel avec le secours divin sur lequel s'appuie mon espérance et qui fonde la certitude de cette vertu, de la part de Dieu... La foi me dit infailliblement que Dieu veut le salut de tous les hommes, donc le mien ; qu'il offre à tous les secours suffisants, donc à moi-même ; que la charité et les mérites, que je puis avoir, conduisent certainement à la vie éternelle ; que ma défaillance, toujours possible, tient à moi seul, et jamais à Dieu. Il y a donc en cause, Dieu et moi-même. Formellement, par ce qui constitue son motif, l'espérance est absolument certaine, car ni la puissance, ni la miséricorde divines ne peuvent me faire défaut. Accidentellement, du côté du sujet, je puis me dérober à cause de la défectibilité de mon libre arbitre, mais tout le poids de l'espérance m'entraîne à me fixer à Dieu malgré ma défaillance possible. Cet élément de crainte n'empêche pas la certitude pratique... » (p. 237-239).

C'est de cette certitude pratique qu'est faite la *confiance*, élément formel de l'espérance.

Et, pour répondre enfin directement à la question posée par notre correspondant, il faut dire que si l'espérance *(spes)* est la vertu surnaturelle qui nous attache à la toute-puissance divine, comme au secours souverain qui nous permettra d'atteindre la béatitude éternelle, la confiance *(fiducia)* est la certitude relative que comporte l'acte de cette vertu d'espérance, « *certitude* » en raison des certitudes absolues que contient la foi à laquelle s'origine l'espérance, « *relative* » en raison des défectibilités possibles du libre arbitre.

S. Thomas expose d'ailleurs que l'imperfection issue de l'inquiétude que pourrait causer la pensée de ces défectibilités possibles est corrigée dans l'âme par une motion spéciale du St-Esprit dans l'exercice du don de crainte. De là vient que son *Traité de l'Espérance* comporte une longue question — la question 19 — en douze articles sur le « Don de Crainte. »

II. — Nous répondrons très brièvement au deuxième point abordé par notre correspondant. On le trouve, en effet, abondamment traité par les auteurs ascétiques et l'*Ami* lui-même a rappelé plus d'une fois les principes directifs d'une vie spirituelle toujours plus intense. Nous prions notre correspondant de se reporter à 1920, p. 172, 635 ; 1922, p. 394-398 ; 1927, p. 545, où nous avons écrit un long article sur l'intention virtuelle requise pour le mérite ; à la fin de cet article, nous avons transcrit (nº V) tout un passage du beau livre du R. P. Noble, O. P., *L'Amitié de Dieu*, montrant que plus l'influence de la charité se fait sentir sur les actes moralement bons, et plus ces actes sont méritoires. Plus récemment, en analysant le traité *De virtute caritatis* de S. E. le cardinal Van Roey (*Ami* 1929, p. 809), nous avons mis en relief, à la suite de l'éminent auteur, les relations de la charité et du mérite.

Et précisément, il nous semble qu'au point de vue pratique où se place notre correspondant, la lecture du *De virtute caritatis* de l'archevêque de Malines apporterait de singulières lumières « sur la manière de vivre et d'agir selon le degré de charité qu'on possède, afin d'augmenter le mérite. » Le ch. IV sur « la bonne intention » nous paraît admirablement résumer le problème et lui donner sa véritable solution. On y trouvera des aperçus suggestifs et des textes précieux, où S. Thomas et S. Bonaventure voisinent avec S. François de Sales, le P. Scupoli et le P. Grou.

Il nous suffira d'avoir donné ces indications.

Q. — J'ai lu dans un opuscule que les personnes revêtues du scapulaire bleu, en récitant 6 *Pater, Ave* et *Gloria,* gagnent toutes les indulgences que peuvent gagner les pèlerins qui visitent la Terre Sainte, les basiliques et les sanctuaires de Rome, d'Assise, de Compostelle, et que ces indulgences, au dire de S. Alphonse de Liguori, sont au nombre de 533, sans compter les partielles.

R. — Nous avons déjà traité cette question du gain des indulgences par la visite d'une église et la récitation de 6 *Pater, Ave* et *Gloria,* et d'une façon aussi complète que nous permettent de le faire les documents jusqu'ici émanés du Saint-Siège, en même temps que les commentaires les plus autorisés de ces documents. Voyez *Ami* 1926, p. 192 ; 1927, p. 43, 396 et suiv. ; 1930, p. 220 et suiv. Voici, dans leurs grandes lignes, les conclusions qui se dégagent de ces diverses réponses, et dont nous ne saurions, jusqu'à décision différente du Saint-Siège, nous départir.

1. La récitation des 6 *Pater, Ave* et *Gloria,* pour ceux qui ont recu le scapulaire bleu de l'Immaculée-Conception, permet le gain des indulgences des sept basiliques de Rome, de la Portioncule, de Jérusalem, et de Saint-Jacques de Compostelle. *(Rescripta authentica S. Congr. S. Indulgent. et Reliq. præpos.*, n. 77, p. 577).

2. Ces indulgences peuvent être gagnées *toties quoties,* mais suivant les dispositions édictées par le décret *Delatæ sæpius,* de la S. C. des Indulgences, du 7 mars 1678, approuvé par Innocent XI. (S. C. Indulg., 31 mars 1856, décret approuvé par Pie IX, le 14 avril suivant).

3. Ce décret *Delatæ sæpius* déclare que les indulgences plénières des stations de Rome communiquées ne peuvent être gagnées qu'aux jours marqués au Missel Romain, et que les indulgences plénières n'en peuvent être gagnées qu'une fois par jour, et que les indulgences partielles peuvent être gagnées chaque fois que les actes sont répétés. (*Decreta authent.*, p. 15).

4. Le can. 928 dit exactement, de façon générale, la même chose que le décret *Delatæ sæpius* dit pour le cas particulier.

5. Ces indulgences étant en *participation* et *communication*, jamais les fidèles qui en profitent tel jour et à telle heure, ne pourront gagner plus d'indulgences en nombre, ni des indulgences plus précieuses en qualité, que si, ce même jour et à la même heure, ils visitaient les églises expressément mentionnées.

6. Les indulgences que l'on peut ainsi gagner sont *indénombrables*, parce qu'*indénombrées authentiquement* par l'autorité ecclésiastique. Tous les chiffres donnés, et par tous les auteurs que ce puisse être, ne peuvent donc jamais être autre chose que fantaisistes.

7. Ce n'est pas une raison qui puisse faire abandonner cette coutume de la visite de l'église avec la récitation des 6 *Pater*, *Ave* et *Gloria*, qui est une pratique excellente, et enrichie des plus précieuses indulgences.

8. Ces indulgences sont spécialement accordées aux fidèles qui ont reçu, de la main d'un prêtre ayant le pouvoir de le bénir et de l'imposer, le scapulaire bleu de l'Immaculée Conception.

Q. — Un curé (hors de France) prétend tirer les vers des intestins avec des prières et des exorcismes. Jusqu'à présent il s'en tenait à le faire seulement dans sa paroisse ; mais maintenant il commence à exercer son art dans les autres paroisses.

Cette pratique est-elle admissible ?

R. — Pratique inadmissible, absolument. Les exorcismes ne sont pas un moyen normal institué dans l'Eglise pour « tirer les vers intestinaux » ; et, d'ailleurs, il est défendu de pratiquer publiquement les exorcismes sans permission préalable de l'autorité épiscopale, qui, évidemment, dans le cas présent, n'a pas été mise en demeure d'intervenir.

On peut très bien « prier » pour des fins temporelles comme celle qui est en cause ici. La prière publique même est autorisée en pareil cas, comme il arrive, par exemple, dans les « récitations d'évangiles » pour des intentions privées toutes matérielles, et aussi dans les décisions épiscopales qui commandent des prières pour obtenir la pluie ou le beau temps. Encore faut-il alors agir avec beaucoup de discrétion et de prudence, pour ne pas induire en erreur les fidèles, en les exposant à croire à la vertu miraculeuse *ex opere operato* de la prière.

Réserve faite de l'appréciation de leur cas au point de vue disciplinaire ecclésiastique, rien ne condamne à priori la pratique des curés-médecins, qui n'emploient avec leurs malades que des moyens et remèdes manifestement « naturels » : ils font de la médecine de contrebande, mais enfin de la médecine tout de même, bien qu'elle n'ait pas l'estampille de la Faculté.

Les sorciers « guérisseurs, » au contraire — disons les guérisseurs tout court — emploient des procédés extravagants, souvent stupides, qui n'ont rien à voir avec aucune médecine, aucun art qui mette en jeu des moyens « naturels » de guérison.

Il n'y a que trois causes possibles d'une guérison : Dieu, le diable, la nature. Si la dernière se trouve évincée, soit en réalité, soit au moins en apparence, c'est donc, de toute nécessité, qu'on fait alors appel à des forces supra-naturelles, et nous voilà en présence de la diablerie ou du miracle.

Or, est-il admissible qu'un curé-guérisseur (encore une fois, nous ne disons pas un curé-médecin) se fasse soupçonner d'être suppôt du diable ou faiseur de miracles ? Et pourtant, qu'il le veuille ou non, qu'il soit de bonne ou de mauvaise foi, c'est la conclusion à laquelle sont fatalement amenés les témoins de ses « prestiges. » Que ne double-t-il ses exorcismes d'une tisane, afin d'associer au moins, si peu que ce soit, la nature à son jeu, et de prévenir ainsi quelque peu l'inévitable danger d'une superstition populaire à laquelle un prêtre ne peut jamais, à aucun titre, se permettre de coopérer ?

LITURGIE

Q. — Dans le Propre national édité pour la France en vertu du rescrit de la S. C. des Rites du 14 janvier 1914, l'office du B. Jean-Marie Vianney comportait un certain nombre de parties propres, savoir : les antiennes de *Magnificat* et de *Benedictus*, les leçons des 2e et 3e nocturnes, enfin l'oraison. La messe correspondante était elle-même entièrement propre.

Depuis que la fête du saint curé d'Ars, canonisé en 1925, a été étendue à l'Eglise universelle, des divergences dans la manière de régler la célébration de cette fête se sont produites entre les *Ordos* diocésains de notre pays. Les uns continuent à indiquer pour ladite fête les mêmes parties propres de l'office et la même messe propre qu'autrefois. Suivant d'autres, au contraire, elle n'aurait plus maintenant de propres, même en France, que les leçons du 2e nocturne et l'oraison.

J'aimerais avoir là-dessus l'avis de l'*Ami*.

1o Dans les diocèses de France, est-on encore en droit d'employer pour la fête de S. Jean-Marie Vianney les mêmes parties propres de l'office et la même messe propre que précédemment ?

2o Si oui, y a-t-il lieu du moins, pour le 2e nocturne, de substituer aux leçons historiques qui figuraient dans le Propre national de France les nouvelles leçons historiques du saint approuvées pour l'Eglise universelle ?

R. — Ad I. Quand une faveur a été concédée à perpétuité par un rescrit de l'une des Sacrées Congrégations romaines, elle ne cesse d'exister

que si le Saint-Siège, soit par un acte particulier, soit par l'introduction d'une clause *ad hoc* dans une loi générale, vient à révoquer cette même faveur. (Cf. *Codex*, can. 60, § 1 et 2). Or, le décret de la S. C. des Rites du 14 mars 1928 [1], portant approbation et extension à l'Eglise universelle de l'office et de la messe de S. Jean-Marie Vianney, ne contient aucune clause révoquant la concession accordée naguère à tous les diocèses de France d'antiennes à *Magnificat* et à *Benedictus*. de leçons du 3e nocturne et d'une messe propres pour la fête de S. Jean-Marie Vianney [2].

Nous pensons donc que, jusqu'à décision contraire, la concession dont il s'agit continue à demeurer en vigueur pour les diocèses susdits.

Ad II. Il est tout indiqué qu'en France, au 2e nocturne de l'office de S. Jean-Marie Vianney, on remplace les leçons historiques du Propre national par les nouvelles leçons historiques qui, après révision complète, ont été approuvées et sont obligatoires pour l'Eglise universelle.

Q. — Quand l'évêque, revêtu de la *cappa*, assiste sur son trône au chant des vêpres présidées par un prêtre en chape, il donne, à la fin de celles-ci, sa bénédiction solennelle au peuple.

L'adjonction de cette bénédiction épiscopale au cérémonial ordinaire des vêpres est-elle donc à elle seule un motif suffisant d'y omettre alors, — comme je l'ai vu faire dernièrement dans un lieu de pèlerinage, — l'antienne finale à la Ste Vierge, et cela même dans l'hypothèse de la non-récitation subséquente de complies au chœur ?

R. — Lorsque l'évêque en *cappa* assiste de son trône aux vêpres chantées sous la présidence d'un prêtre paré de la chape, c'est aussitôt après le chant du verset *Benedicamus Domino* et du répons *Deo gratias*, — tout comme aux vêpres pontificales (Cérém. des év., l. II, c. I, n. 18), — qu'il donne solennellement sa bénédiction à l'assemblée chrétienne. (*Ibid.*, c. II, n. 11). Or, l'antienne à la Ste Vierge est toujours omise à la fin des vêpres pontificales, quand bien même elles ne devraient pas être immédiatement suivies de la récitation chorale de complies. (S. R. C., 5 mars 1870, n. 3213, ad 9) [3]. Cette antienne doit donc aussi être omise *a pari* à la fin des vêpres solennelles en présence de l'évêque revêtu de la *cappa* et assistant de son trône.

Telle est d'ailleurs l'enseignement de tous les liturgistes [4].

Q. — Je compte sur l'obligeance de l'*Ami* pour me donner la solution des deux questions suivantes, relatives à des détails du cérémonial de la messe solennelle ordinaire :

[1] Cf. *Acta Ap. Sedis*, 1928, p. 156.
[2] Approuvées le 12 avril 1905 pour le diocèse de Belley par la S. C. des Rites, les formules propres auxquelles nous faisons allusion ont été insérées en 1914 dans le Propre national de France.
[3] On omet alors le verset *Fidelium animæ* et ce qui suit.
[4] Cf. de Conny, *Cérémonial romain*, 3e édit., p. 487 ; — de Herdt, *Praxis pontificalis*, t. II, n. 14 et 32 ; — Martinucci, *Manuale S. cæremoniarum*, l. V, c. XV, n. 96 et suiv. ; — Hægy, *Les fonctions pontificales*, 3e édit., t. I, p. 258 ; — Menghini, *Le sacre ceremonie*, 5e édit., p. 500.

1o Est-il vrai, comme quelqu'un l'a prétendu tout dernièrement, que le diacre et le sous-diacre n'ont aucune génuflexion à faire lorsque, après l'intonation du *Gloria* ou du *Credo* et à la fin de la préface, ils quittent leurs places respectives derrière le célébrant pour monter aux côtés de celui-ci ?

Mgr de Conny, dont ici nous suivons fidèlement le *Cérémonial romain*, enseigne (p. 198 et 206) que, dans les circonstances dont il s'agit, les ministres sacrés doivent faire la génuflexion avant de monter. Quant aux rubriques du *Ritus celebrandi missam*, il me semble, après les avoir relues attentivement, que l'on n'en saurait rien tirer pour ou contre cette génuflexion.

Alors ?

2o Quand, à *Pax Domini etc.*, le sous-diacre monte à la gauche du célébrant, à quel endroit doit-il faire la génuflexion ? Est-ce en bas, avant de monter, ou bien seulement à son arrivée sur le marchepied ?

R. — Ad I. A la messe solennelle ordinaire, dans les diverses allées et venues des ministres sacrés à l'autel, soit avant la consécration, soit après la communion, Mgr de Conny [1] prévoit trois cas principaux où ils auront à faire la génuflexion, savoir : *accessus ad medium, recessus a medio, transitus per medium*.

« L'arrivée au milieu ou le départ du milieu de l'autel, ajoute-t-il [2], sont des occasions de génuflexion... Pour l'intelligence de cette règle, il faut remarquer... que, quand le célébrant occupe le milieu, les ministres qui l'entourent sont censés au milieu aussi bien que lui-même. »

Cela étant, on ne peut pas dire qu'en quittant, après l'intonation du *Gloria* ou du *Credo* ou encore à la fin de la préface, la place à laquelle ils se trouvaient derrière le célébrant pour monter aux côtés de celui-ci, le diacre et le sous-diacre se soient éloignés du milieu de l'autel ni qu'ils y soient revenus. La conséquence qui, logiquement, s'impose et que l'on s'étonne de ne pas rencontrer dans l'ouvrage de Mgr de Conny, si justement estimé par ailleurs, c'est qu'en de telles circonstances les ministres sacrés n'ont pas à faire la génuflexion.

Quoi qu'il en soit, la question a été portée devant la S. C. des Rites, et la décision rendue par cette dernière est on ne peut plus claire : « Quænam a diacono et subdiacono tenendæ sint normæ pro genuflexionibus peragendis in altari... dum ab uno latere pergunt in medium ; dum e medio ascendunt ad altare aut vice versa ? — Resp. Diaconus et subdiaconus,... Sacramento non exstante super altari, numquam genuflectunt, præter subdiaconum quando, accepta patena, vadit post celebrantem ante medium altaris, et, facta genuflexione, ibi stat. » (S. R. C., 9 juin 1899, n. 4027, ad 2 et 3).

Ad II. Ce qui vient d'être dit ne s'applique point à la partie du saint sacrifice durant laquelle la divine Eucharistie est sur l'autel, c'est-à-dire depuis la consécration jusqu'à la communion. Pendant cette partie de la messe, lorsque les ministres sacrés ont à quitter leurs places ordinaires der-

[1] *Cérémonial romain*, 3e édit., p. 36.
[2] *Op. cit.*, p. 37.